

נדרי איסור – הקדש או התחייבות

פתיחה

עיקר הנדר: שני דינים בנדרי איסור?

מקורות המצביעים על כך שמדובר על שתי חליות שונות ביסודן

על היחס בין חלות שבעקבות התפסה לבין חלות הקדש

לא יחל דברו. מאי דברו? דיבורו או הדבר

חלות נדר על איסור ועל נדר

דין שליחות ותנאי לנדר, כביטוי לשאלה – מקדיש או מתחייב

אי-יכולת חזרה מנדר לאחר ל' יום ובל תאחר, כביטוי לתפיסת נדר כהתחייבות

חכם מתיר או מברר

סיכום

פתיחה

הנושא אותו אבקש לבחון הוא מעמדם של נדרי האיסור. היחס הפשוט לנדר בתנ"ך הוא כאל התחייבות לגבוה. בדרך כלל הנודר התנכ"י הוא אדם הנמצא בעת צרה ומתחייב כלפי קונו שאם יצילנו ייתן לו משהו בתמורה. כך הוא בנדרם של יעקב, יפתח, חנה ועוד. אף בכתובים נדר מוזכר בדרך כלל בהקשר של חובת תשלום לגבוה. "נדרי לה' אשלם". לעומת זאת, בקריאה פשוטה בתורה שבעל פה על שלל גווניה עולה תפיסה אחרת. הגמרא בריש נדרים מנגידה בין נדר לשבועה וקובעת שנדר הוא איסור חפצא בעוד שבועה היא איסור גברא. כלומר פעולת הנודר מהווה מעין הקדשת חפץ. בעליו של החפץ מחיל עליו איסור, איסור שאולי דומה וקשור לאיסורי הקדש.

במתח הזה בין נדר כהתחייבות קדושה לבין נדר כהקדשת חפץ אבקש לגעת. אנסה להציג שתי אסכולות בתפיסת הנדר, ולהראות כיצד אותם מבני יסוד באים לידי ביטוי בשלל היבטים, תוך התמקדות בשיטת הרמב"ם.

עיקר הנדר: שני דינים בנדרי איסור?

נחלקו הראשונים מהו עיקר נדר האמור בתורה. שיטת הר"ן (נדריים ב ע"א, ד"ה כל כינויי) וכן שיטת הרמב"ם (הלכות נדריים א, א, וכן כתב המשנה למלך שם) היא שעיקר הנדר הוא אמירת אסור עלי. לעומתם, התוספות (ב ע"א, ד"ה כל כינויי) וכן הרא"ש והטור (יורה דעה, רד) סבורים שעיקר הנדר הוא התפסה. כתב הרמב"ם (נדריים א, א):

הנדר נחלק לשתי מחלוקות, החלק הראשון הוא שיאסור על עצמו דברים המותרים לו כגון שיאמר פירות מדינה פלונית אסורין עלי כל שלשים יום או לעולם... ואע"פ שאין שם שבועה כלל ולא הזכרת שם ולא כנוי, ועל זה נאמר בתורה לאסור אסור על נפשו, שיאסור על עצמו דברים המותרים, וכן אם אמר הרי הן עלי איסר הרי אלו אסורין וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי איסר. והחלק השני הוא שיחייב עצמו בקרבן שאינו חייב בו, כגון שיאמר הרי עלי להביא עולה, ועל זה נאמר בתורה ונדררך אשר תדור ונדבותיך וגו', וחלק זה הוא שאני קורא אותו נדרי הקדש.

כלל לא הזכיר הרמב"ם לשון התפסה בהגדירו מהם נדרי איסור. ומבואר שהתפסה אינה חלק אינטגרלי ומהותי מעיקר הנדר.

בנוסף, אפשר ללמוד מכך שכלל הרמב"ם את נדרי איסור והקדש בתוך קטגוריה אחת המחולקת לבי מחלוקות על קיומו של מצע משותף לבי מיני הנדריים. בפשטות נדרי הקדש מהווים התחייבות, שהרי האדם עוד לא ניצב מול בהמה מסויימת ומקדישה. אלא הוא מתחייב לתת לגבוה. מכאן אפשר להסיק שגם נדרי איסור מהווים התחייבות ולא הטלת איסור בחפץ.

הנקודה היותר משמעותית היא שמקור נדרי איסור במילים "לאסור איסור על נפשו" ולא ב"נדר לה". כלומר, שמהות הנדר היא שהאדם אוסר על עצמו את החפץ ולא שהוא מחיל איסור בחפץ.

כאמור יש ראשונים הסבורים שעיקר הנדר הוא על-ידי התפסה. אמירת 'אסור עלי' ללא התפסה אוסרת רק מדין יד, מתוך הנחה שמסתמא כוונתו של האדם היא לגמור דיבורו ולומר שהדבר אסור עליו כקורבן. אך באמירה חסרת ההתפסה כשלעצמה אין יכולת לאסור.

נדרי איסר – הקדש או התחייבות

מסתבר שהתלות בין היכולת לאסור באמירת 'אסור' להתפסה מלמדת על אופי האיסור. הר"ן בשבועות (ח ע"ב בדפי הרי"ף) לומד שעיקר הנדר הוא התפסה ומנמק זאת כך:

ואי לא היו נדרי הקדש לא היה יכול לאסור דבר המותר, אלא מפני שקודש עושה חליפין אף הוא יכול להתפס איסורו בדבר המותר לו.

כלומר, הנודר ממשך קדושה מהדבר בו הוא מתפס את הדבר המותר אל הדבר המותר, וזוהי פעולת הנדר.¹

הרמב"ם הרואה בנדר התחייבות – וכפי שהתבאר מכך שמקור דיני נדרי איסור לשיטתו ב"לאסור איסר על נפשו" – חלוק מכל וכל על דברי הר"ן. לדעתו, יכול אדם לאסור דבר המותר גם בלא התבססות על כך שהקודש עושה חליפין. הנודר מתחייב לנהוג איסור בחפץ, והתורה מצווה אותו לעמוד בהתחייבותו.

מהי משמעות ההתפסה לרמב"ם? מהר"ן בנדריים (ב ע"א ד"ה כל כינויי) נראה שאין לה משמעות מיוחדת²; היא רק יכולה לפגום, שאם התפס בדבר האסור אין נדרו נדר. האם גם לרמב"ם המתפס בדבר הנדור אינו אלא אומר לשון שונה וכל עוד הוא מתפס בדבר הנדור לא פוגם, או שההתפסה מהווה סוג ובחינה חדשה של נדר? האפשר שבהתפסה מודה הרמב"ם לדברי הר"ן במסכת שבועות ורואה בה מעין העברת קודש?

מקורות המצביעים על כך שמדובר על שתי חליות שונות ביסודן

נפתח בעיון במקורות שמהם עולה כי הנדר וההתפסה הן שתי חליות שונות ביסודן:

א. שו"ת הרא"ש (כלל יב, סימן ד):

מי שאמר: יאסר ייני על כל ישראל אם אעשה דבר פלוני, ועבר ועשאו, אינו נאסר; שאינו יכול לאסור, אם לא שאסרו בקונם, או בדבר הנדור.

¹ ודאי שאין הכוונה שאפשר להסתפק בדיני הקדש הרגילים ושיש כאן ממש חליפי קודש. הכוונה היא שזהו אופי ציווי התורה.

² רבותינו עמלו רבות ליישב הסתירה בר"ן ואכמ"ל.

דבריו של הרא"ש מעוררים פליאה במבט ראשון: מדוע באומר יאסר ייני ללא התפסה לא יכול לאסור נכסיו על אחרים, לכל הפחות מדין ידות נדרים? כתב הש"ך (יורה דעה רה, ס"ק ו) בביאור דבריו:

ולי נראה דאף על גב דאם אמר ככר זה אסור עלי הוי נמי נדר היינו משום דכתיב לאסור איסור על נפשו אבל לאסור על כל ישראל אינו יכול לאסור אם לא בקונם...³.

היכולת לאסור על אחרים קשה לפי ראיית הנדר כהתחייבות. ייתכן שלרא"ש התפסה מחילה איסור ממשי בחפץ, ולכן בהתפסתו יכול האדם לאסור חפץ על אחרים. בעוד אמירת אסור ללא התפסה חלה מדין התחייבות, ואשר על כן אין ביכולתה לאסור על אחרים. ובאמת בירושלמי (נדרים פרק ב, הלכה א) נחלקו האם בלשון איסור יכול אדם לאסור על אחרים, מחלוקת שכנראה קשורה לשאלתנו. נראה שלשיטת הרמב"ם יכול אדם לאסור נכסיו על אחרים גם ללא לשון התפסה. ובאמת הדבר צריך עיון, שכן בשלמא הוא מחוייב לעמוד בדיבורו אך מניין לחייב אחרים? בשלמא לרואים בחפץ הנדור חפץ קדוש שחלה עליו חלות איסור מובן האיסור על אחרים, אך לרמב"ם הנוקט שהנדר הוא התחייבות של האדם הדברים זוקקים עיון.

ר' חיים⁴ מביא את דרשת הספרי על המילים: "ככל היוצא מפיו יעשה" – "אין לי אלא לאסור על עצמו, לאסור על אחרים מנין? ת"ל ככל היוצא מפיו יעשה". עולה מדבריו כי ישנה גזרת הכתוב מיוחדת המלמדת על יכולת האדם לאסור נכסיו על אחרים.⁵

³ ועיין שם שלבסוף מסיק שבתשובת הרא"ש מדובר במתפיס בין נסך, ועיקר הטעם הוא שמתפיס בדבר האסור ולכן אין הנדר חל.

וכאן המקום למסור מודעה כללית שאין בכוונתי להציג תמונה מלאה באותם נידונים ועניינים שאגע בהם במאמר, אלא רק להראות כיוונים ומקומות בהם הדברים מגיעים לידי ביטוי. וגם כך המקום צר מדי ואין כאן מקום להאריך כפשוטו ממש וד"ל.

⁴ מגנזי הגר"ח, סימן פז

⁵ גירסה אחרת גורסת: "חנן היה אומר: יכול שאין לי עובר בדברו בלא יחל אלא הוא, מנין אף אחרים יהו עוברין עמו? ת"ל ככל היוצא מפיו יעשה". נראה שלפי גירסה זו הדרשה באה ללמד שאחר עובר בלא יחל ולא את עצם היכולת לאסור נכסיו על האחר.

נדרי איסור – הקדש או התחייבות

מתוך תפיסה זו, הרואה ביכולת לאסור על אחרים גזרת הכתוב מיוחדת שלא משקפת מציאות ממשית בחפץ, ניתן להסביר את פסיקת הרמב"ם (שבועות ה, ד) בדבר יכולת האדם לאסור את נכסיו על אחרים בשבועה. הטור (יורה דעה רלו, ג) תמה על הרמב"ם: כיצד שבועה יכולה לאסור על אחרים, הרי הנשבע אינו מחיל איסור על החפץ, נמצא שהחפץ נייטרלי, וכיצד יכול להטיל איסור גברא על אחר? לפי דרכו של ר' חיים הדברים פשוטים: היכולת לאסור על אחר נלמדת מדרשה על המילים "ככל היוצא מפיו יעשה". הפסוק נאמר בין על נדר ובין על שבועה, וממילא מתחדשת ממנו יכולת אדם לאסור על אחרים בנדר ובשבועה.

ב. קיימא לן (נדרימ לה ע"א) שיש מעילה בקונמות, וכך פסק הרמב"ם (מעילה ד, ט):

יש מעילה בנדרימ, כיצד האומר ככר זו עלי **קרבן** או **הקדש** ואכלה מעל אע"פ שהיא מותרת לאחרים, לפיכך אין לה פדיון שהרי אינה קודש אלא לזה בלבד, אמר ככר זו **קודש** או **קרבן** ואכלה בין הוא בין אחר מעל לפיכך יש לה פדיון.

דין מעילה בקונמות הוא אולי הביטוי העז ביותר לצד היחפצאי שבנדר. ולכאורה הוא עומד כאנטיתזה לשיטת הרמב"ם הלומד את נדרי איסור מ"לאסור איסור על נפשו".

וצריך לומר, וכך נראה מפשטות דברי הרמב"ם, שיש מעילה בקונמות רק כשהנודר התפיס ואמר שכיכר זו תהיה עליו קודש או קורבן. רק כשמתפיס בדבר הנדור קיים איסור ממשי בחפץ, איסור המגובה בדין מעילה. כך גם עולה מפשטות דברי המפרש בסוגיין: "האוסר דבר עליו בקונם..." – "היכא דאמר קונם ככר זה". וכן כתב רש"י (יבמות פח ע"א, ד"ה אי קסבר) יש מעילה בקונמות: "דקדשי בה"ב הן **משאמר קונם** דבר זה עלי", ומשמע שיש מעילה דווקא באומר 'קונם', וכפי שהתבאר שרק אז מחיל קודש ממשי בחפץ ולא רק מתחייב לנהוג בו כקדוש. וכן העלה ה**משנה למלך** שם אפשרות זו להבנת דברי הרמב"ם.

רק לפי הכיוון הרואה בהתפסה דין נפרד אפשר להבין חילוק זה. אם משמעות ההתפסה היתה מצטמצמת ללשון מסוימת שאף בה ניתן היה לנדור, וכפי שנראה היה מדברי הר"ן בנדרימ, לא היה מקום לחלק ביניהם. ונראה מכאן שלרמב"ם ההתפסה מהווה מסלול בו החפץ קדוש בעצמותו.

ג. לדעת הרמב"ם, הנודר יכול לאסור דבר שלא בא לעולם גם על חברו (הלכות נדרים יב, י). והתקשו רבותינו בדבר, שכן דבריו סותרים לגמרא (כתובות נט ע"א), לפיה אין אדם יכול לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו.

ה'כסף משנה' ביאר שהתבונה אליה הגיעה הגמרא שם בסוף הסוגיה – היותם של הקונמות קדושים בקדושת הגוף⁶ – דוחה את ההבנה הראשונית על פיה אין אדם יכול לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו.

אלא שלכאורה קשים דבריו של הכסף משנה: מהי השייכות בין קדושת הגוף של הקונמות ובין היכולת לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו, הלא קיימא לן שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם?

ר' חיים⁷ מיישב את דברי הרמב"ם בדרך אחרת. לרמב"ם, אדם יכול לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו דווקא באומר לשון איסור בלבד. בהתפסה אינו יכול לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו. הגמרא בכתובות עסקה בהתפסה וקבעה שלא ניתן לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו, ואילו הרמב"ם איירי באומר לשון איסור. התפסה שייכת לעולם ההקדש ויסודה בהחלת חלות בחפץ. תנאי ליכולת ההקדשה הוא היות החפץ ברשותו של המקדיש, ומסתבר לומר שתנאי ליכולת ההתפסה הוא קיום החפץ ברשותו של המתפיס. דבר שלא בא לעולם אינו ברשותו ונמצא שאינו יכול להתפיסו⁸.

נסכם: נפגשו עם שלוש ראיות המצביעות על כך שמדובר ב' מסלולים נפרדים: כיוון ברא"ש לפיו יכול אדם לאסור על אחרים רק על-ידי התפסה; דין מעילה

⁶ הבנה זו נאמרה בגמרא בכדי להסביר את היכולת של הקונמות להפקיע מידי שעבוד. הגמרא שם לא חזרה בה בפירוש מההנחה שאין אדם יכול לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו. לטענתו של הכס"מ, היותם של הקונמות קדושים בקדושת הגוף מאפשרת לנודר לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו.

⁷ מגנזי הגר"ח, סימן פז, עמ' ריט

⁸ צריך לומר לדבריו שהעדר היכולת להקדיש דבר שלא בא לעולם אינו נובע מחיסרון בבעלות, שהרי אדם יכול לאסור על אחרים רק דבר ששייך לו ולכן גם בלשון איסור לכאורה לא היה יכול לאסור. ומכאן שהעדר היכולת להקדיש דבר שלא בא לעולם נעוץ בחיסרון החפץ ולא בחיסרון הבעלות. רק בהתפסה המוקד בחפץ והחיסרון משמעותי.

נדרי איסר – הקדש או התחייבות

בקונמות שייך דווקא כשמתפיס; וכיוון ברמב"ם לפיו יכול לאסור על חברו דבר שלא בא לעולם רק בלשון איסור ולא על-ידי התפסה.

ישוב הקושיה דרך עיון בפסוקים

לאור האמור, צריך עיון מהי ההצדקה לסברה שפרשיית נדרי איסר מפוצלת לבי מסלולים בצורה כה דיכוטומית.

בפשטות שם נדרי איסר חד הוא. אפשר לתופסו כהקדש או כהתחייבות, אבל מניין לחדש שיש בו בחינת נדר ובחינת איסור, ותלוי הדבר בלשון בה נודר?

לצורך בירורה של תפיסה זו נשוב לפסוקי התורה (במדבר ל, ג):

”אִישׁ כִּי יִדַּר נֶדֶר לַה' או הַשְּׁבַע שְׁבַעַה לְאִסֹּר אֶסֶר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יַחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל הַיֵּצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה:”

וצריך ביאור מהו פירוש המילים ”כי ידור נדר לה” – האם הכוונה לנדרי איסר או לנדרי הקדש?

מסברה היה נראה לפרש שהפסוק מתייחס אל נדרי הקדש, אל התחייבות ליתן לגבוה. שכן בכל מקום בו נזכר במקרא נדר לה' הפירוש הוא ליתן לגבוה. וכאמור כן מצינו בנדרי יעקב, חנה, יפתח ועוד. מסתבר איפוא שילמד סתום ממפורש ו”לנדור לה” היינו להתחייב לגבוה⁹.

אולם, יתכן שמתוך התמקדות בהבנת המילים ”נדר לה” תעלה אפשרות אחרת. נציע שתי אפשרויות בהבנת המילים ”נדר לה”:

א. ה' כמקבל. הנודר מתחייב לתת משהו לה'. וכך עולה מהרשב”ם: ”לה' - קרבן”
ב. ה' כמי שנודרים לפניו. וכך עולה מהתרגומים, שנדר לה' היינו נדר לפני ה'. לדוגמה, באונקלוס: ”גבר ארי ידר נדר קדם ה'”. לפי אפשרות זו נפתח הפתח לפרש שהפסוק עוסק בנדרי איסר.

⁹ וכן למדנו (בבבא קמא ב ע”ב), שילפינן דברי תורה מדברי קבלה כל היכא שמדובר על גילוי מילתא בעלמא, היינו על הדרך הנכונה לפרש את הפסוק. וכל שכן בנדון דידן, שאף בתורה עצמה מוזכר המושג לנדור נדר לה'.

ואכן שיטת רש"י ורמב"ן (בפירושיהם לתורה כאן) היא ש"נדר לה"י שבפסוק עוסק בנדרי איסר.

מהרמב"ם שהובא לעיל נראה שהבין אחרת: **"ועל זה נאמר בתורה לאסור אסר על נפשו, שיאסור על עצמו דברים המותרים"**, לאמור, נדרי איסר אינם נלמדים מ"נדר לה"י. אלא מ"לאסור אסר על נפשו", וכך מבאר הרלב"ג. לדעת הרלב"ג, רישיה דקרא – "נדר לה"י – מתייחס לנדרי הקדש כגון עולות ושלמים, ואילו "לאסור איסר" מתייחס לנדרי איסר ולשבועות. ההבדל התהומי בין נדרי הקדש לנדרי איסר לשיטתו הוא:

וזה הנדר אינו נדר שיהיה עצם הדבר נדור מצד עצמותו, אבל הוא נדור לאסרו על נפש הנודר לבד¹⁰.

דהיינו: באמת אין קודש בחפץ האסור. על פי הבנה זו, ההבדל בין נדר לשבועה כחפצא מול גברא מתמצה בכך שבנדר אוסר אדם על עצמו חפץ, ובשבועה הוא אוסר על עצמו פעולה¹¹.

¹⁰ אולי כאן המקום להבחין בין דברי לבין דברי רבותינו הגר"ש שקופ וממשיכו-שופרו הגר"ש רוזובסקי. הם חוקרים באריכות האם החלות נוצרת מכוח האדם או מכוח התורה. אולם שני דברים ודאיים עבורם: נדר אינו התחייבות, ויש חלות איסור בגוף החפץ. הכיוון בו אני מבקש ללכת הוא לטעון שקיים מחנה משמעותי הרואה בפעולת הנודר התחייבות לנהוג בחפץ כחפץ אסור, וכן שאין חלות איסור בגוף החפץ. בשורש הדברים עומדת הטענה לפיה אין בכלל מושג של חלות איסור.

¹¹ לפי הבנה זו אפשר ליישב קושיה ידועה. כידוע נחלקו רבותינו הראשונים האם כל איסורי תורה הם איסורי חפצא או גברא. וכן חקרו רבות האחרונים וראשי הישיבות בעניין זה. והנה בש"ס מצינו למושגי חפצא וגברא רק ביחס לנדר ושבועה, והדבר זוקק עיון.

לשיטת הרלב"ג, שיתכן והיא שיטת הרמב"ם, הדבר מיושב: באמת המושגים שייכים רק לנדר ושבועה, בהם מקור האיסור הוא האדם האוסר. משמעותם המקורית מתמצה בהנגדת נדר לשבועה: חפצא כמציאות בה מבקש האדם לאסור על עצמו חפץ, מול גברא – כשהאדם אוסר על עצמו פעולה מסוימת. בשאר איסורי תורה יסוד הכל הוא בציווי התורה.

נדרי איסר – הקדש או התחייבות

הגמרא (יד ע"א) לומדת שמתפיסים בדבר הנדור מהמילים נדר לה': "מנהני מילי? אמר קרא: איש כי ידור נדר לה', עד שידור בדבר הנדור", ולכאורה מוכח כקריאת רש"י ורמב"ן לפיה הפסוק עוסק בנדרי איסור.

וכדי ליישב את שיטת הרמב"ם צריך לומר – ובכך ניישב את שאלתנו בדבר מקור תזת ב' הדינים בנדר – שמהמילים "לאסור איסר על נפשו" נלמד דין נדר בלשון איסור. נדרי איסר דומים במהותם לשבועה, ומוכן כיצד הם נלמדים ממקור אחד. גם האופי ההתחייבתי העולה מהמילים "על נפשו" עולה יפה להבנה זו.

לעומת זאת, מ"לנדור נדר לה'" דרשו חז"ל שיכול להתפיס בדבר הנדור. לדברינו, "נדר לה'" עוסק בנדרי הקדש, וכנראה למדו חז"ל מהסמיכות לנדרי איסר את היכולת להתפיס. דין התפסה כאמור קשור בקשר הדוק לעולם ההקדש, וממילא מובן עיגונו בפסוק בהקשר של נדרי הקדש.

אותם הראשונים הסבורים שעיקר הנדר הוא התפסה, לומדים ש"נדר לה'" מתייחס לנדרי איסר על-ידי התפסה ו"לאסור איסר" עוסק בשבועה בלבד, כפשט הפסוק: "השבע שבועה לאסור איסר על נפשו".

על היחס בין חלות שבעקבות התפסה לבין חלות הקדש

קצר המצע מכדי לדון באריכות באופי היחס בין נדר שחל על ידי התפסה ובין הקדש, אולם פטור בלי כלום אי אפשר:

כידוע יש מעילה בקונמות, וצריך לברר האם דין המעילה מצביע על היות החלות חלות הקדש, או שהחלות היא חלות איסור, אלא שהתחדש שבעקבות ההתפסה יש לנהוג בחפץ כחפץ קדוש.

מוקד השאלה נמצא בשאלת הבעלות הממונית של ההקדש על הקונם. אם הקונם אינו חלות הקדש ממשית אזי מסתבר שההקדש לא יהיה בעליו הממוניים. דומה שרק אם החלות הנוצרת בעקבות הקונם היא חלות הקדש, ההקדש יהיה בעליו הממוניים של הקונם.

מסתבר לחלק בכך בין קונם פרטי לקונם כללי. קונם פרטי ודאי אינו חלות אמיתית של הקדש. הראשונים¹² הסבירו את הטעם לכך שקונם פרטי אינו בר פדייה בכך שהוא איסור ואי אפשר לפדות את האיסורים. לעומת זאת, ביחס לקונם כללי

ביארו הראשונים שהקדש הוא בעליו הממוניים. כך רש"י (יבמות פח ע"א, ד"ה אי קסבר): "קדשי בדק הבית הן משאמר קונם דבר זה עלי" וכן כתב הרמב"ן (שבועות כב ע"א, ד"ה ככר זו): "דלר"מ זהה ס קונם ככר זה הקדש גמור הוא וקנאו גבוה". נראה לומר שלאותם ראשונים דין מעילה בקונם פרטי נובע מן החידוש שבעקבות ההתפסה יש לנהוג בחפץ דיני הקדש¹³. בחפץ אין חלות אמיתית של הקדש וההקדש אינו נהיה בעליו הממוניים¹⁴. הראשונים כותבים שבקונם כללי יש להקדש בעלות ממונית, ויש ללמוד מכאן שמדובר על חלות הקדש אמיתית, וכפי שביאר רש"י: "קדשי בדק הבית הן". המעילה בקונם כללי נובעת, אם כן, מהיות החפץ חפץ של הקדש.

ננסה לברר מעט את הסברה העומדת מאחורי החילוק:

אדם האומר שלחם זה יהיה כקורבן או שיהיה הקדש מתכוון להחיל עליו קדושה. לעומת זאת, כאשר הוא אוסר לחם על אדם פרטי אי אפשר לומר שהחיל עליו חלות קדושה אמיתית. קדושה מטבעה היא דבר כללי, ואין היא מתייחסת לאדם יחיד. לכן, מסתבר כי קונם פרטי הוא איסור, אלא שהתחדש דין מעילה. נפקא מינה לכך היא שבקונם פרטי ייתכן שיהיה דין מעילה גם באוסר פירות חבירו על עצמו, שהרי המעילה אינה נובעת מחלות שם הקדש. לעומת זאת, בקונם כללי החפץ נהיה קדוש בעצמותו.

ועדיין קשה להבין את בעלות ההקדש: איך החפץ נהיה שייך להקדש אם אין הנודר מתכוון להקדישו? צריך לומר שההקדש הוא בעליו של כל החפצים הקדושים. בעלות ההקדש היא תוצאה של דין נוסף לפיו חפצים קדושים שייכים להקדש. למעשה, בכל הקדש לבדק הבית פעולת ההקדשה איננה בגדר הקנאה. ההקדשה מחילה קדושה, ובעלות ההקדש באה בדרך של ממילא. משום כך גם בנדון דיין בעקבות ההקדשה החפץ נהיה קדוש, וממילא עולה וצומחת בעלות ההקדש. מקום נוסף¹⁵ בו בא לידי ביטוי ההבדל בין קונם פרטי לקונם כללי הוא המשנה העוסקת בנטיעות שהקדישם עד שיקצצו (נדרים כח ע"א). בהבנת דברי המשנה שם

¹² רש"י ור"י מיגש בשבועות כב. מאירי נדרים כח. ועיין בר"ן נדרים לה שפירש על-פי הבנה שונה.

¹³ ר' שמואל בחידושים סימן טז' ביאר באופן דומה את כל דין מעילה בקונמות.

¹⁴ ידעתי שכל זה דלא כרא"ש על המשנה בדף לד, ולא לוקים פתרוניים.

¹⁵ שמעתי מהרב מאיר ברקוביץ.

נדדי איסר – הקדש או התחייבות

נחלקו בר פדא ועולא האם הקדושה פוקעת מעצמה ללא פדייה לאחר הקצצה, או שהקדושה אינה פוקעת בכדי. יש מהראשונים שהסבירו שהמשנה עוסקת בקונמות, ולפי זה בר פדא אמר שקדושת הקונמות אינה פוקעת בכדי. תמהו על כך הראשונים שדין פשוט בכמה משניות שקדושת הקונם פוקעת בכדי?

רבינו יונה (הביאו הר"ן כט ע"א, ד"ה וכי) מחלק בין קונם כללי שקדושתו אינה פוקעת מעצמה ללא פדייה, אף כשתלה את קדושתה בזמן, ובין קונם פרטי אשר קדושתו פוקעת בכדי. חילוקו מתבאר היטב על-פי דברינו. קונם פרטי הוא חלות איסורית בעיקרה. איסור יכול לפקוע מעצמו. רק הקדושה נצחית. לכן, רק קונם כללי, שיוצר קדושה אמיתית בחפץ, אינו פוקע מעצמו.

לא יחל דברו. מאי דברו? דיבורו או הדבר

לשון הפסוקים היא (במדבר ל, ג):

אִישׁ כִּי יָדַר נֶדֶר לַה' או הַשְּׁבַע שְׁבַע לְאָסֵר אָסֵר עַל נַפְשׁוֹ לֹא יִחַל דְּבָרוֹ כְּכֹל הַיָּצֵא מִפִּי יַעֲשֶׂה :

וצריך בירור ביסוד האיסור: האם יסודו באי-עמידה של האדם בהתחייבותו, או שהמוקד הוא בפגיעה בקודש שנוצר כתוצאה מדיבורו. הקשר בין שאלה זו לשאלה הכללית אודות אופי הנדר ברור. לגישה ההתחייבותית האיסור הוא על חילול הדיבור. ואילו לגישה הרואה את הנדר כהקדש האיסור הוא לפגוע במימד הקדושה שהתחדש בחפץ. אמנם, יש לסייג זאת – גישת תפיסת הנדר כהקדש יכולה אפרוירית להכיל גם את תפיסת "בל יחל" כאיסור על חילול הדיבור, ולראות באיסור התורה "לא יחל דברו" קומה נוספת המתלווה לעיקר, שהוא עצם ההקדשה ואיסור הפגיעה בקודש שנוצר.

נפנה לבירור שאלה זו סביב ב' מוקדים¹⁶: א. מי הלוקה – הנאסר או האוסר; ב. חלות נדר על נדר.

¹⁶ כאמור, איני מבקש להציג תמונה מלאה של כל אחד מהנידונים. אגע בעה"י בעיקר בנקודות ההשקה שלהם לנידוננו.

נפתח בשאלת זהות הלוקה:

כתב הרמב"ם (נדרים י, יב):

מי שהדיר את אשתו במרחשון... ואם הלכה לפני הפסח והרי הוא מהנה אותה לפני הפסח הרי זה לוקה...

וחלק עליו הר"ן (טו ע"א, ד"ה הלכה):

כלומר לוקה היא אבל הוא אינו לוקה, שהרי לא עשה שום איסור אלא שהדירה... והמודר נמי ודאי עבר, דאף על גב דכתיב "לא יחל דברו" לא יחל אדבור (וי"ג אדבר) קאמר.

מקובל לבאר שהעומד בשורש המחלוקת הוא השאלה האם יסוד האיסור באי-נאמנות האדם לדיבורו, ואז רק המדבר עובר ולא אחר. או שיסוד האיסור בעצם המעשה הנאסר.

הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה קנז) כתב:

והמצוה הקנ"ז היא שהזהירנו מעבור על מה שחייבנו על עצמנו בדבור אע"פ שהוא בלא שבועה... ובאה האזהרה בעובר על הדבר ההוא באמרו ית' (ר"פ מטות) לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. ובא הפירוש (ספרי) לא יחל דברו לא יעשה דבריו חולין. כלומר אם חייב על עצמו דבר שיקיים אותו.

לשון הרמב"ם מבטאת בבהירות רבה את התפיסה לפיה יסוד החיוב בנאמנות האדם לדיבורו.

הרשב"א לעומתו כותב (טו ע"א, ד"ה והרמב"ם ז"ל):

ובודאי לא יחל דברו, לאו שלא יחל בעל הדבר דוקא דברו קאמר, אלא לא יוחל דברו קאמר, כלומר לא יחל אדם דברו, ועוד דקונמות כהקדשות נינהו והקדיש זה ואכלו אחרים לוקין.

מבואר בדבריו שיסוד האיסור הוא בפגיעה בקודש הנוצר מהדיבור, וכן 'צועקת' ההשוואה להקדש.

נדרי איסר – הקדש או התחייבות

הראשונים הקשו על הרמב"ם משתי סוגיות בגמרא :
א. הגמרא בנדריים (לה ע"א) מסתפקת האם יש מעילה בקונמות. בתוך הסוגיא מבררת שם הגמרא :

א"ל רב אחא בריה דרב אויא לרב אשי: ככרי עליך ונתנה לו במתנה, מי מעל? למעול נותן - הא לא אסירא עליה...
ומבואר שאין על הנודר איסור, ודלא כרמב"ם. קושיה זו אינה קשה כל-כך, ואפשר ליישב שמעילה היא ודאי איסור על הפגיעה בקדושת החפץ. דווקא המודר שעליו חל האיסור יכול לפגוע בקדושה ומובנים דברי הגמרא.
ב. הגמרא בנידה (מו ע"ב) עוסקת בהקדש של קטן מופלא סמוך לאיש. ומביאה שנחלקו אמוראים בעניין זה :

גופא, הקדיש ואכלו אחרים, רב כהנא אמר: אין לוקין, רבי יוחנן ור"ל דאמרי תרוייהו: לוקין. במאי קמיפלגי? מר סבר מופלא סמוך לאיש - דאורייתא, ומר סבר מופלא סמוך לאיש - מדרבנן.

להלכה קיימא לן (רמב"ם הלכות נדרים יא ד) שמופלא הסמוך לאיש דאורייתא, ומבואר שאחר שאינו המדיר עצמו לוקה משום בל יחל. וכך בפשטות פסק אף הרמב"ם עצמו (נדריים יא, ה) :

הקדישו ובא הגדול ונהנה מן ההקדש שהקדישו לוקה, משום שנדריהם נדרים מן התורה כמו שבארנו.

נמצא שקשים דברי הרמב"ם מן הגמרא והוא אף סותר דברי עצמו.
ובתחילה חשבתי, ושבתי וראיתי שכך כתב הגרי"ז¹⁷, **שהגמרא בנידה עסקה בהקדש. ביחס להקדש מודה הרמב"ם שאחר שאינו המקדיש לוקה משום בל יחל.** הטעם לכך הוא שהרמב"ם מוכן להכיר בתפיסת בל יחל כאיסור חילול הקודש שמקורו בדיבור. במה דברים אמורים – במקום בו החפץ קדוש, ובלשון הרלב"ג שראינו לעיל: "קדוש מצד עצמותו". בנדר איסור אין החפץ קדוש, ועיקר הנדר הוא

¹⁷ נזיר סב ע"ב.

בהתחייבות האדם לנהוג בחפץ כאסור – "לאסור איסור על נפשו". במצב כזה "לא יחל" מתפרש רק כתביעה מן המדבר לעמוד בדיבורו, ודווקא הנודר לוקה ולא אחר. לאחר העיון נראה לי שהדברים קשים מעט. לעיל ראינו שהרמב"ם מסכים שבקונם כללי יש קדושה בגוף החפץ, היעלה על לב שבקונם כללי מודה הרמב"ם שהמודר לוקה משום בל יחל אף שאין מדובר בהקדש?

יותר נראה ללכת בישוב הקושיה בדרכו של ר' איסור זלמן (אבן האזל מעילה ד, ט): לטענתו, נחלקו רב הונא ורב כהנא ביחס להקדש בדק הבית ולא ביחס לקונמות. נמצא שהרמב"ם פסק שאחר לוקה ביחס להקדש ממשי משום "לא תוכל לאכול בשעריך" ולא משום "בל יחל"¹⁸. אם כנים דברי הגרי"ז – שאיסור בל יחל מתייחס בנדר רק לנודר עצמו ובהקדש גם למודר – אזי דברי הרמב"ם יהוו ביטוי עז לאותו ניגוד בין נדר כהתחייבות ובין הקדש כדבר הקדוש בעצמותו.

גם אם לא נקבל את דברי הגרי"ז, וכך אכן מסתבר, ונפרש את אזהרת בל יחל בתפיסת הרמב"ם כמתייחסת לנודר בלבד גם בהקדש, עדיין נוכל לראות בכך ביטוי נוסף לכך שמוקד הנדר הוא מחויבות האדם לעמוד בדיבורו.

ייתכן גם שאותה השקפה על נדרי איסור שלא על ידי התפסה, השקפה הרואה אותם כנדריים שאינם יוצרים חלות בגוף החפץ, הובילה את הרמב"ם לפרש את "לא יחל" כמתייחס לדיבור ולא לחלות. המיימוני הניח שיש לפרש את "לא יחל" בצורה אחידה בכל מופעיו. בנדרי איסור אי אפשר לפרש את "לא יחל" כמתייחס לאיסור לחלל את הקודש שבגוף החפץ, היות שאין קודש כזה קיים, ולכן למד הרמב"ם ש"לא יחל" מתייחס למחויבות הנודר לדיבורו.

חלות נדר על איסור ועל נדר

קיימא לן (נדריים טז ע"א) שנדרים חלים לבטל מצווה, ונחלקו רבותינו הראשונים בהיקף הדין: היו שהבינו שרק כשנודר לבטל מצווה, וכגון שאוסר על עצמו הנאת סוכה חל הנדר, אך כשאוסר על עצמו הנאת נבילה לא חל הנדר, שאין איסור חל על איסור. כך לדוגמה סוברים התוספות (שבועות כ ע"ב, ד"ה דכי):

¹⁸ ועיין שם כיצד מפרש את הסוגיה ואכמ"ל.

נדרי איסור – הקדש או התחייבות

אבל אם נדר לקיים מצווה כגון שאמר קונם שלא אוכל ביוה"כ או שלא אוכל נבילות וטריפות לא חייל דאין איסור חל איסור. לעומתם, היו שהבינו שגם הנודר על האיסור, חל נדרו. לדוגמה, הר"ן (יח ע"א ד"ה הלכד) כתב שהנשבע שלא לאכול כיכר וחזר ואסרו עליו בנדר, חל נדרו, והטעם:

דכיון דשבועות ליתנהו אלא איסור גברא כי אמר קונם מיתוסף ביה איסור חפצא.

בפשטות כוונתו היא שנדר חל על שבועה היות שהכלל 'אין איסור חל על איסורי' אינו תקף במקום בו האיסור השני מוסיף על האיסור הראשון, ואיסור הנדר נחשב כאיסור מוסיף בשל תוספת איסור החפצא.

וצריך בירור בדעתו, האם גם נדר שלא לאכול נבילה יחול על אף שנבלה היא איסור חפצא, או שדווקא כשנודר בנוסף על שבועה הנדר חל מכיוון ששבועה היא איסור גברא והנדר מוסיף עליה איסור חפצא?

ר' עקיבא איגר¹⁹ סובר שלר"ן חל הנדר דווקא על שבועה ולא בשאר איסורי תורה. ומכל מקום, המחבר (יורה דעה רטו, ו) מביא שיש אומרים שחל הנדר גם על שאר איסורי תורה²⁰.

האבני מילואים (בשו"ת סימן יב) הקשה על שיטה זו: בגמרא (כריתות יד ע"א) למדנו שאיסור קודשים חל על איסור חלב. ונימקה שם הגמרא: "אקדשיה, מיגו דאיתוסף ביה איסורא דהנאה איתוסף ביה לגבי חלב...". ובמקום אחר (כריתות כג ע"ב) מביאה הגמרא גזרת הכתוב מיוחדת שמלמדת שאיסור חל על איסור בקודשים: "דכתיב כל חלב לדי לרבות אימורי קדשים למעילה". כלומר בכדי לנמק את חלות איסורי קודשים על איסור חלב נזקקה הגמרא לכך שאיסור הקדשים הוא איסור מוסיף או לגזרת הכתוב מיוחדת. וצריך עיון: קודש הוא ודאי איסור חפצא, לפחות כנדר. ולאותם ראשונים הסבורים שנדר חל על איסורי תורה בשל עצם היותו איסור חפצא, גם איסור הקדש היה אמור לחול. מדוע, אם כן, הוצרכה הגמרא לטעמים מיוחדים בכדי לבסס את חלותו על איסור שקדם לו?

¹⁹ גיליון השו"ע יורה דעה, רטו, ו

²⁰ וביניהם הרשב"א בחידושים ועוד. הש"ך (רטו, ס"ק יד) סובר גם בדעת הר"ן, שנדר חל גם על איסורים, ודלא כרעק"א.

גם כאן התפלגו רבותינו לאותם שני מחנות: מחנה נדר כהקדש, ומחנה נדר כהתחייבות.

נפתח במחנה נדר כהקדש. מבאר הקהילות יעקב (נדריים, סימן יח): אין כוונת הראשונים לומר שנדר חל על איסור בעקבות התוספת שבאיסור החפצא, ושתוספת הרובד ה'חפצא' גורמת לאיסור הנדר להחשב כאיסור מוסיף. איסור החפצא אינו יכול להחשיב את האיסור לאיסור מוסיף, מפני שתנאי לכך שאיסור ייחשב לאיסור מוסיף הוא שיוסיף איסור על הגברא. **יסוד** סברת הראשונים הוא שאותה גזרת הכתוב המלמדת שקודש חל על איסורים מלמדת גם על חלות נדר על איסור. נדר נתפס אצלם ממש כהתרחבותו של עולם ההקדש, וגזרות הכתוב מיוחדות שנלמדו לגבי הקדש יכולות ללמד דינים חדשים בהלכות נדרים. האבני מילואים שאל על האומרים שנדר חל על איסור: לשם מה בעינן למקורות מיוחדים בקודש. לפי ביאורו של הקהילות יעקב התשובה ברורה: אותם מקורות הם הגורמים לכך שנדר יחול על איסורים.

הדברים מעט קשים שכן בלשונות הראשונים לכאורה לא מצאנו זכר לסברה זו. מן העבר השני, מחנה נדר כהתחייבות שולח למערכה הנוכחית את ר' נפתלי טרופ. מבאר הגרני"ט²¹: דין איסור חל על איסור לא שייך בנדר. אין איסור חל על איסור רק כששני האיסורים מבקשים לחול על אותו החפץ. האיסור בנדר הוא על חילול הדיבור ולא בעצם הפעולה כך שמצד דין 'אין איסור חל על איסור' יכול היה נדר לחול על איסור. אלא שבנדרים ושבועות יש דין מיוחד: הם אינם חלים כשאינם מחדשים דבר. אדם יכול לאסור על עצמו דברים המותרים ולא דברים שבלאו הכי אסורים עליו. במקום בו הנדר יחדש דבר מסוים יחול הנדר גם על איסור. כאשר ההתמודדות היא עם דין 'אין איסור חל על איסור' לא יכולה תוספת איסור החפצא להועיל לאיסור השני להחשב כאיסור מוסיף. אין היא נחשבת תוספת משמעותית מספיק, כי אינה מוסיפה כל איסור על הגברא. כשנדר מבקש לחול על איסור, הוא אינו נתקל כנגדו בדין 'אין איסור חל על איסור' אלא שכדי לחול הוא צריך לחדש משהו בעולם. איסור חפצא ודאי נחשב כחידוש מסוים, ומוכן מדוע יכול לחול נדר על איסור. איסורי הקדש מבקשים לחול על החפץ ונתקלים כנגדם בדין 'אין איסור

נדרי איסור – הקדש או התחייבות

חל על איסורי. כפי שהתבאר, תוספת איסור חפצא אינה מועילה מולו, ולכן כדי שאיסורי הקדש יחולו על איסור בעינן לגזרת הכתוב מיוחדת.

איתא במשנה (ב, ג):

יש נדר בתוך נדר, ואין שבועה בתוך שבועה. כיצד? אמר הריני נזיר אם אוכל הריני נזיר אם אוכל, ואכל - חייב על כל אחת ואחת; שבועה שלא אוכל שבועה שלא אוכל, ואכל - אינו חייב אלא אחת.

בביאור הדין שנדר חל על נדר התפלגו הראשונים (יז ע"א) לשלושה מחנות מרכזיים:

א. האומרים שנדר חל על נדר דווקא בנזירות ודווקא לעניין שיימנה ב' נזירויות, אולם אם אסר עצמו פעמיים על אותו כיכר לא חל הנדר השני. זוהי עמדת הר"ן (לכל אורך הסוגיה ובייחוד בדף יח ע"א ד"ה הכא במאי עסקינן) ועוד רבים (לדוגמה, התוספות יז ע"א ד"ה יש נדר בתוך נדר).

ב. הרנב"י²¹ בשיטמ"ק מבאר שבנזירות יש נזירות בתוך נזירות אף לעניין שילקה פעמיים על אותה נזירות. והאומר הריני נזיר הריני נזיר לוקה פעמיים. אולם, מדובר על גזרת הכתוב מיוחדת בנזירות ולא לומדים ממנה לשאר נדרים.

ג. הריטב"א סבור שנזירות היא איסור חפצא. לכן, יש להקיש נדרים לנזירות ולומר שכשם שבנזירות חייב שתיים, כך מכוחה של אותה גזרת הכתוב גם בנדרים יתחייב שתיים.

מפשטות דברי הראשונים עולה שמדובר על גזרת הכתוב מיוחדת שאינה מגובה בתשתית סברתית. כלומר, אין טעם מיוחד שדווקא בנזירות נאמר שתחול נזירות על נזירות לעניין שיתחייב שתיים. אך הרב שקופ²² מציע סברה לעניין. לדבריו, יכולה נזירות לחול על נזירות מפני שנזירות היא התחייבות ולא אקט בו משנה אדם את מעמדו. בכך הוא מבאר את סברת הראשונים המחלקים בין נזירות לנדר. כשמדובר על החלת חלות בחפץ, הפשטות היא שאם כבר שינה את מעמד החפץ שוב

²¹ בחידושו, סימן נד, ד"ה ולפי זה

²² ר' נתן בר יוסף, תלמיד הרמב"ן

²³ בחידושו לנדרים, סימן יג

אין משמעות לפעולה השנייה ואינה חלה. התחייבות, לעומת זאת, אינה 'תופסת מקום', ואין קושי להניח שחייב פעמיים על אותה נזירות. נשוב ונפנה מבטנו אל עבר דברי הרמב"ם (נדרים ג, ב):

כיצד יחול נדר על נדר, האומר הרי עלי קרבן אם אכלתי ככר זו, הרי עלי קרבן אם אוכלנה, ואכלה – חייב על כל אחת ואחת. וכן כל כיוצא בזה.

נחלקו המפרשים בהבנת דבריו:

המאירי (ז ע"א), וכן נראה מהרדב"ז (על אתר ברמב"ם), מבינים שהרמב"ם עוסק באדם שנדר פעמיים שאם יאכל כיכר מסויימת יתחייב קרבן. הרמב"ם פוסק שאדם כזה חייב חיוב כפול משום בל יחל, אם אכל את הכיכר ולא הביא את הקרבן שהתחייב להביא. עולה מדבריהם כי הרמב"ם סבור שיכול להתחייב ב' פעמים משום בל יחל על נדר אחד.

הלחם משנה חולק. לדעתו כוונת הרמב"ם באומרו "חייב על כל אחת ואחת" היא שחייב להביא קורבן על כל אכילה ואכילה ולא שחייב פעמיים משום בל יחל על אי הבאת קורבן אחד.

הבנת הלחם משנה קשה: מהי ההווא אמינא שלא יוכל אדם להתחייב ב' קורבנות אם רוצה בכך, ומה בא הרמב"ם ללמדנו? ועוד שאם זוהי כוונתו קשה, שהרי גם בשבועות היה חייב שתיים בכהאי גוונא ומבואר במשנה וברמב"ם שרק ביחס לנדרים חייב שתיים.

לכן, נראה יותר כמאירי ורדב"ז שהרמב"ם סבור כראשונים המחייבים פעמיים על אותה נזירות, וכוונתו לחייבו פעמיים משום בל יחל על אותו קורבן. ונראה שהרמב"ם הולך בזה לשיטתו הכללית ביחס לנדר כהתחייבות, וכך כתב במפורש החינוך (מצווה ל):

אבל הנדר **שהוא כמקבל על עצמו** להיות לו דבר המותר כאלו נאסר, בכל עת שהוא שונה בקבלתו מוסיף על עצמו איסור אם יבטל קבלותיו, ולפיכך הוא חייב על כל אחת ואחת.

מפני שנדר במהותו הוא קבלה שמקבל אדם על עצמו אין קושי שגם בנדר יתחייב שתיים.

הר"ן ועוד רבים מהראשונים חולקים, כאמור, ונראה שהם סבורים שנדר הוא החלת איסור בחפץ כך שאין מקום לאיסור השני לחול.

דין שליחות ותנאי לנדד,

כביטוי לשאלה – מקדיש או מתחייב

נקדים מספר עקרונות בדיני שליחות כדי לעסוק בעניין שליחות בנדדים. ראשי הישיבות חילקו את עולם החלויות לשניים: חלויות שחלות מכוח האדם וחלויות שחלות מכוח התורה²⁴. יש חלויות שהן מעשה האדם כדוגמת קידושין, קניין וכדו'. ויש שהאדם רק יוצר מציאות מסוימת, והתורה מחדשת את החלות. לדוגמה, השוחט בהמה או המנבלה אינו מחיל את החלות מכוחו. תפקידו של האדם מתמצה בפעולה המעצבת מציאות מסוימת, שעליה מחילה התורה את החלות. הנפקא מינות המרכזיות לשאלת אופי החלות הן שאלות שליחות ותנאי. הגמרא בכתובות (עד ע"א) קובעת תלות בין היכולת להתנות ליכולת למנות שליח. תוספות שם לומדים שהתלות נובעת מכך שהיכולת למנות שליח מצביעה על היות המעשה נתון בידו, והאדם יכול להתנות רק על מעשה שבידו. דברי תוספות הובנו באופן הבא: יכולת למנות שליח קיימת רק בחלות שבאה מכוח האדם.

שליחות היא מסירת כוח שבסמכות המשלח לידי השליח²⁵. החלת חלות היא כוח מסוים שיש לאדם. לדוגמה, היכולת של אדם לקדש, למכור את חפציו וכדו' היא כוח שנמצא תחת סמכותו וביכולתו להאצילו לאחר. חלות מכוח התורה ודאי אינה כוח מסוים שיש לאדם, על כן שליחות אינה שייכת בחלות מכוח התורה. משמעות הכלל התולה את היכולת להטיל תנאי בשאלה אם ניתן למנות שליח היא שגם תנאי שייך רק בחלות מכוח האדם. השורשים לכך קשורים לראיית התנאי

²⁴ בלשונם: ר' אלחנן (קובץ הערות, סימן עו): "חלות הדין נעשה מכוח האדם... לעומת: "המעשה בעצמה בלא כוח האדם פועלת את חלות הקניין." ר' שמעון (שערי יושר ה, כא): "עניינים אשר נוכל להחשיבם למעשה האדם שנתנה התורה כוח והיכולת להאדם לקדש או לגרש ולמנות שליח שיהיה כמותו שיועילו מעשיו..."

²⁵ הערת עורך: עיין מישרים ד, במאמרו של יאיר אטון 'חקירת האחרונים במהות השליחות'.

כדבר חיצוני 'מילתא אחריתי'²⁶. לפי ראייה זו, החלות עומדת בפני עצמה, ואילו התנאי אינו אלא מנגנון שמאפשר לבטל אותה בנסיבות מסויימות; מעין מוקש המוצמד אל ספינת המעשה²⁷. ודאי שרק הבעלים יכול להטיל מוקש בספינתו, כך שהיכולת להגביל המעשה על-ידי תנאי מוגבלת לחלויות שחלות מכוח האדם.

שאלת היכולת להתנות ולמנות שליח בנדרים אמורה איפוא ללמד על אופי חלות הנדר.

שאלת מקור חלות הנדר קשורה בקשר הדוק לשאלת יסוד דין נדר – התחייבות מול הקדשה. נראה שתפיסת נדר כהקדשה תראה בנדר חלות מכוח האדם. ואילו תפיסת נדר כהתחייבות, תתפוס את חלות הנדר בחפץ כחלות שאינה מעשה האדם כקידושין ומכר.

נפנה אם כן לבירור קצר בדין תנאי ושליחות בנדרים:

קיימא לן בגמרא הנזכרת (כתובות עד ע"א) שתנאי אינו מועיל בחליצה וטעם הדבר:

מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן? מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקיומיה על-ידי שליח כי התם - הוי תנאיה תנאה, דלא אפשר לקיומיה על-ידי שליח כי התם - לא הוי תנאה.

ולפי זה תמהו התוספות (נזיר יא ע"א ד"ה דהוי מתנה) על כך שמצאנו נזירות על תנאי, שהרי אין שליחות בנזירות. ומדוע יכול הנוזר לתלות נזירותו בתנאי? ויישבו:

²⁶ תפיסה שיסודותיה בשו"ת הרא"ש (כלל פ) המבאר בכך את היכולת לבטל תנאי. את דברי התוספות (כתובות נו), המבאר שתנאי הוא חידוש שמקורו בתנאי בני גד ובני ראובן, ולכן רק תנאי שדומה לתנאי דבני גד ובני ראובן יכול להגביל מעשה, רגילים לבאר לאור תפיסת הרא"ש. כנראה שהטעם לכך שאי אפשר לתפוס את התנאי כדבר פשוט הוא, שכשם שאי אפשר לחפור בור על תנאי כך אי אפשר שהקידושין יהיו מותנים. החלות היא מציאות שלמה. היא אינה יכולה מצד עצמה להיות מותנית. מוכרחים, אם כן, לתפוס את התנאי כמילתא אחריתי, כדבר חיצוני לעצם החלות.

ועיין גם לקמן בהערה 32.

²⁷ שמעתי מהרב סתיו בשם אחד מזקני מרכז.

נדדי איסר – הקדש או התחייבות

וי"ל אחרי שאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו נחשב כאילו כל המעשה יכול לעשות על-ידי שליח.

ר' עקיבא איגר (בגיליון השי"ס שם) הקשה: הניחא בנזירות שאיכא קורבנות משכחת לה שליחות, אך בנדריים מאי איכא למימר? תנאי הרי מועיל בנדריים למרות ששליחות אינה מועילה.

ביישוב הדבר כתב ר' עקיבא איגר עצמו²⁸ שהצורך במשפטי התנאים הנלמדים מתנאי דבני גד ובני ראובן נובע מהיות התנאי חידוש; חידוש שנלמד מדין תנאי בני גד וראובן וכתוצאה מכך מעוצב באופן דומה לתנאים. החידוש שבתנאי הוא יכולתו לבטל מעשה למרות היותו דיבור בלבד. הנדר אינו מעשה, כך שיכולת התנאי לבטלו אינה חידוש. תנאי בנדר אינו יותר מאשר מימוש פשוט של דין 'אתי דיבור ומבטל דיבור'. כשהתנאי אינו חידוש אין צורך במשפטי התנאים ובדמיון לתנאי בני גד ובני ראובן. ומובן מדוע תנאי מועיל בנדר למרות שאינו בשליחות. משמע מדבריו שתנאי מגביל ומבטל נדריים מדין אתי דיבור ומבטל דיבור.

העונג יום טוב מיישב באופן אחר: הקשר בין תנאי לשליחות אינו עצמי. יסודו בכך שהעדר היכולת למנות שליח מצביע על כך שהחלות אינה חלה מכוחו של האדם, וממילא אין לו גם יכולת להתנות. במקום בו החלות חלה מכוחו ולא יכול למנות שליח מסיבות צדדיות, תנאי יועיל. נדר אינו בשליחות מסיבות צדדיות (אולי בגלל הכלל ש'מילי לא ממסרן לשליח', ואכ"מ). ולפי זה, מובן מדוע מהני תנאי בנדריים למרות שהוי מילתא דליתא בשליחות. מכל מקום, עולה מהדברים באופן מובהק תפיסת נדר כחלות החלה מכוחו של הנודר.

שאלה זו עלתה כבר על שולחנו של הרמב"ן (בבא בתרא קכו ע"א, ד"ה ואיכא למידק). הרמב"ן ענה שהצורך במשפטי התנאים נאמר רק בתנאים שבין אדם לחברו ולא בתנאים שבין אדם לעצמו²⁹.

הגר"ח מחדש (הביאו הגרי"ז בספרו ריש הלכות נזירות): באמת דין תנאי דבני גד ובני ראובן אינו יכול לחול בנדריים, שהרי אינם בשליחות. התנאי מועיל מדין מיוחד

²⁸ בשו"ת סימן מח', ו

²⁹ עיין שם.

בנדריים, שאם לא התקיים התנאי לא הוי בכלל "האדם בשבועה"³⁰ ומעין נדרי שגגות וכדו'. עולה מדבריו תפיסת הנדר כחלות מכוח התורה; חלות שאותה האדם אינו פועל ולכן לא שייך בה דין התנאי הרגיל. וכפי שהתבאר בהקדמת פרק זה שבחלויות אותן מחילה התורה לא שייך דין תנאי.

הגר"ש רוזובסקי (נדריים, סימן ו) הולך בדרך הפוכה: מעיקרא דקושיה ליתה. **שליחות מועילה בנדריים**, ולכן היה ברור לתוספות שתנאי מועיל בה. וכלל לא התקשו איך תנאי מועיל בנדר. רק בנזירות שליחות אינה מועילה, ולגביה התקשו התוספות דאם כן כיצד מועיל תנאי. אך בנדר – אם אמר לחברו שיאסור עבורו חפץ מסוים, נאסר החפץ כאילו הוא עצמו נדר. בית אב לדבריו המחודשים מצוי בדברי **הנודע ביהודה** (מהדורה קמא יו"ד, סז):

ולא מצאתי מפורש שאם אמר אדם לשלוחו צא והשבע עבורי שלא אוכל ככר זה אם חלה השבועה. אלא אף שלא מצאתי מפורש, נלע"ד מוכח דשפיר אמרינן בזה שלוחו כמותו. דאל"כ קשה כי מצינו מקומות שבועה על תנאי כך וכך. ובמס' שבועות שבועה שלא אוכל ככר זה אם אוכל זה, וקשה הרי אחד ממשפטי התנאים הוא שיכול לעשות המעשה על-ידי שליח, ואם א"א לישראל על ידי השליח א"כ בטל התנאי והשבועה קיימת. א"ו שיכול לאסור איסור על נפשו על-ידי שליח בשבועה.

בשורש סברת ר' שמואל לפיה שליחות ותנאי מועילים בנדר ואינם מועילים בנזירות עומדות אותן סברות שראינו לעיל: נדר נתפס כפעולה בחפץ. לבעלים יש זכות וכוח לשנות את אופי חפציהם. את אותו הכוח ואותה הזכות נותן המשלח לאחר שנעשה שליחו. נזירות לעומת זאת נתפסת כהתחייבות טהורה. האדם אינו מחיל על עצמו איסור. הוא מתחייב, **והתורה** תובעת ממנו לעמוד בהתחייבותו. מובן איפוא שאין לראות את קבלת הנזירות ככוח וסמכות מסוימת שבבעלות האדם. קדושת הנזירות אינה חלה מכוחו, כך שאינה בסמכותו, ואין הוא בעלים למוסרה לאחר.

³⁰ שבועות כו ע"א

נדרי איסר – הקדש או התחייבות

מבואר איפוא שנחלקו רבותינו כיצד להתבונן על מקור דין תנאי בנדריים: האם הם מועילים מדין תנאי דבני גד ובני ראובן, או מדין "האדם בשבועה". ייתכן ששאלה זו אמורה להשפיע גם על הצורך בקיומם של שאר גדרי תנאי בני גד ובני ראובן בתנאי בנדר. לפי כיוונו של ר' חיים, פשוט שאין תנאי הנדר צריכים להיות דומים לתנאי בני גד ובני ראובן. ומסתבר שגם לר' עקיבא איגר אין צורך במשפטי התנאים בתנאי נדר. הטעם שהוא נתן לכך שתנאי מועיל בנדר למרות שנדר אינו בשליחות אמור להועיל גם ביחס לשאר משפטי התנאים. התנאי בנדר אינו מהווה חידוש, ולכן אין לו צורך לענות על משפטי התנאים. לעומתם, על-פי דרכו של הנודע ביהודה היה מקום להצריך את קיום משפטי התנאים גם בתנאי נדר, מפני שלשיטתו תנאי מועיל בנדריים מדין תנאי בני גד ובני ראובן (ועיין בהערה)³¹.

מדברינו עד כאן עולה שהמחלוקת, האם היכולת להתנות את חלות הנדר היא מופע של דין תנאי הכללי או שהיא דין פרטי ומיוחד בנדריים, נובעת מהתבוננות שונה על מקור החלות. הסוברים שתנאי בנדר זהה לתנאי במקח תופסים את פעולת הנודר כפעולה המשנה את החפץ – חלות מכוח האדם. ואילו הסוברים שתנאי בנדר נובע מדין מיוחד רואים את חלות הנדר כחלות מכוח התורה, שבאה בעקבות ההתחייבות שבה חייב הנודר את עצמו. הסברנו שבשורש מחלוקת זו עומדת השאלה האם פעולת הנדר דומה להקדש – שינוי מעמד החפץ, או שבמהותה היא התחייבות, והתורה היא המחילה את החלות או תובעת נאמנות להתחייבות.

³¹ כמובן, אין הכרח שהנודע ביהודה יסבור כך. עמדה אחרת שעשויה להיות עמדתו של הנודע ביהודה היא שיטת הריב"ש המובא בבית יוסף (יו"ד, ריח). לפי הריב"ש בנדריים אין צורך במשפטי התנאים, ונראה שנימוקו הוא שתחום הנדר הוא דבר שבינו ובין קונו, ולכן נאמן לפרש את כוונתו ודעתו ואין צורך במשפטי התנאים. כך שיייתכן מאוד שגם הנודע ביהודה יסכים שאין צורך במשפטי התנאים. כוונתי היא רק שלדבריו שתנאי בנדריים הוא מופע של דין תנאי הכללי ייתכן שתנאי בנדריים ייצטרכו לענות על משפטי התנאים.

התלות המדוברת לעיל, בין היכולת להתנות לבין ראיית החלות כחלות הנוצרת על-ידי האדם נובעת מתפיסת התנאי כימילתא אחריתי³², מעין מוקש המוצמד לספינת המעשה, השלמה מצד עצמה, מוקש אותו רק הבעלים יכולים להצמיד.

נעיר שתלות זו בין היכולת להתנות למקור החלות תקפה רק לפי הבנה זו, אולם תפיסה אחרת של דין תנאי, תפיסה הרואה בו חלק אימננטי מהמעשה, לא תתקשה להניף בו זמנית שני דגלים: תפיסת חלות הנדר כחלות מכוח התורה, ותפיסת תנאי בנדירים כמופע של דין תנאי הכללי.

לאור תפיסת התנאי כביטוי פשוט של רצון האדם ולא כחידוש התורה וימילתא אחריתי, ניתן להעמיד מודל אחר לגמרי להבנת תנאי בנדירים.

אין צורך להגיע לביאורו של ר' חיים הרואה ב"האדם בשבועה" מקור לדין תנאי בנדירים, מקור שמהווה חלופה למקור שבתנאי בני גד ובני ראובן. חלות הנדר יכולה להיות מותנה מפני שבבסיסה עומדת החובה לעמוד בהתחייבות והאדם התחייב רק בתנאי שיתקיים תנאו.

גם אם נניח, שאין תנאי במצוות, אין בכך ראייה שתנאי אינו שייך בחלויות הבאות מכוח התורה (כמו לצאת ידי חובת מצווה). במצוות בעיני כוונה ומושג הכוונה אינו

³² תפיסה זו זכתה לעדנה בישיבות העת החדשה. שורשיה בדברי התוספות (כתובות נו).

לפי ר' מאיר תנאי המבקש ליצור מערכת שאינה כדין התורה בטל, לכן תנאו של המקדש אישה על מנת שלא יתחייב בחיובי האישות הממוניים אינו תקף. קידושו קיימים והוא מתחייב בחיובי הממון.

על כך שאלו התוספות: מדוע הקידושין קיימים, הרי הוא לא חפץ באישות המלווה בחיובי ממון? לצורך יישוב הקושיה חידשו התוספות שהיכולת להתנות היא חידוש, שמקורו בפרשיית תנאי דבני גד ובני ראובן. תנאי הסותר דין תורה אינו דומה לתנאי דבני גד ובני ראובן, ועל כן אינו כלול בחידוש.

נהוג לבאר את דבריהם לאור טענת הרא"ש כי תנאי הוא מילתא אחריתי. משמעות הטענה היא שעשייה מותנה היא עשייה שלמה אשר המתנה מצמיד לה דבר חיצוני שבכוחו לבטל את החלות. הרא"ש השתמש ברעיון זה בכדי לבאר את היכולת לבטל תנאי לאחר זמן, יכולת שקשה להבינה לאור ההבנה השגורה הרואה במעשה מותנה מעשה שנעשה רק על צד אחד.

קיימת אסכולה אחרת בתפיסת התנאי, אסכולה הדוגלת בראיית מעשה המותנה כמעשה מוגבל מצד עצמו. ר"ת בתוספות ישנים בכתובות הסביר שלדעת ר' מאיר הקידושין קיימים מפני שאנו תופסים שהמתנה לא התכוון לתנאו ברצינות. הר"ן למד שהיכולת לבטל תנאי נובעת מכך שמלכתחילה המתנה התכוון לאפשר לעצמו לסגת מהתנאי בהתאם לרצונו.

נדדי איסר – הקדש או התחייבות

יכול להיות מותנה. **רצון**, לעומת זאת, יכול להיות מותנה. התחייבות יכולה להיות מותנה בגלל שהתודעה העומדת בבסיסה היא רצון ולא כוונה.

ואולי הבנה זו תאפשר לנו ליישב את הקושיה בה פתחנו – כיצד מועיל תנאי בנדריים הרי אינם בשליחות – בצורה מעט שונה. אי אפשר למנות שליח מפני ששליחות היא מסירת כוח, ובנדר הכוח המחיל את החלות הוא התורה ולא הנדר. יחד עם זאת, תנאי מועיל מפני שהתורה אוסרת רק בעקבות התחייבות האדם. התחייבות בנויה על רצון, ורצון עשוי להיות מותנה.

יסודו של הכלל "כל מילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי" הוא בכך שלרוב, חלויות שאינן בשליחות אינן דורשות רצון אלא כוונה, וכוונה היא מצב תודעתי שאינו יכול להיות מותנה. חלות שאינן אפשרות להחילה בשליחות היא חלות **שהתורה** מחילה על גבי מציאות מסוימת. לרוב חלויות מסוג זה חלות לאחר התרחשויות שהרצון אינו עומד במוקדן. למשל, התורה מגדירה את הזוג כנשוי בעקבות מעמד החופה, מעמד של קשר אינטימי בין האיש ובין האישה. החופה כאירוע אינה דורשת רצון, היא כן דורשת התכוונות של האיש והאישה למעמד היוצר קשר ביניהם.

נדר מהווה מקרה מיוחד, בו המציאות שעל גבה חל איסור התורה היא התחייבות, רצון **אנושי**. במציאות מעין זו תנאי מועיל, אף ששליחות אינה מועילה.

אייכולת חזרה מנדר לאחר ל' יום ודין בל תאחר, כביטוי

לנדר כהתחייבות

איתא בנדריים (פט ע"ב):

ההוא גברא דאיתסר הנייתא דעלמא עליה אי נסיב איתתא כי לא תנינא הילכתא, רהיט בגפא ותובליא ולא אמצי למיתנא (לא הצליח ללמוד), אתא רב אחא בר רב הונא ושבשיה (הטעה אותו שאם ישא אישה לא ייאסר) ואינסיב איתתא.

רב אחא בר רב הונא הטעה את האדם כדי שיישא אישה ויחול נדרו, כיוון שסבר שאי אפשר להישאל על נדר קודם שיחול האיסור.

וצריך ביאור, מדוע שלא יחזור בו האדם עוד לפני שחל הנדר, ומאי שנה מהא דקיימא לן (קידושין נט ע"ב) גבי המקדש אישה לאחר ל' יום שיכולה האשה לחזור בה גם אם לא בא אחר וקדשה, כל זמן שלא עברו שלושים יום ולא חלו עדיין הקידושין: "ר' יוחנן אמר: חוזרת, אתי דיבור ומבטל דיבור"?

המחנה אפרים (נדרים, סימן יב) הוכיח מסוגיה זו שאין יכולת חזרה בנדר גם באופן שהנדר יחול לאחר זמן. וביאר זאת: "דנדר קביל עליה וחייב לקיים דיבורו". כלומר, פעולת הקידושין היא פעולה המשנה את מעמד האישה. כל עוד לא התרחש השינוי יכולה האישה לחזור בה, משום שעוד לא נעשה דבר. לעומת זאת, יסוד הנדר הוא קבלת התחייבות לנהוג איסור חפצא. ייתכן שהקבלה היא המחילה את האיסור הממשי הרובץ על החפץ וייתכן שאיסור ממשי שכזה כלל לא קיים, וכפי שהתבאר. אך מכל מקום, כשאסר עצמו לאחר ל' יום התחייב כבר לנהוג איסור חפצא ושוב לא יוכל לחזור בו³³.

במחנה אפרים עולה ראיית הנודר כמתחייב. התחייבותו גורמת לכך שלא יוכל לחזור בו לאחר זמן.

הבנה דומה ביסוד פעולת הנודר אפשר לדלות מדברי הר"ן. על דברי המשנה (סג ע"א): "קונם יין שאיני טועם לשנה, נתעברה השנה - אסור בה ובעיבורה..." אמר הר"ן (ד"ה קונם יין):

מיהו דוקא באמר השנה, אי נמי שנה זו. אבל באומר שנה אחת סתם, אין חדש העבור בכלל, אע"פ שאותה שנה שנדר בה מעוברת, שהרי אם לא נהג באסורו שנה זו משלים לשנה הבאה הפשוטה. **ואע"פ שאסור לו לעשות כן בתחילה דאיכא בל תאחר**, כיון שאם איחר משלם בשנה אחרת, הרי לא הוקבע נדרו בשנה זו שהיא מעוברת. הילכך אפי' קיים אותה שנה זו אין חדש העיבור בכלל...

³³ רבותינו, הרבנים שקופ ורוזובסקי עסקו בשאלת הטעם לכך שאין ביכולת הנודר לחזור מנדר קודם חלותו. ר' שמואל (בחידושיו, סימן ג) דחה את הסבר המחנה אפרים בטענה שהיכולת לאסור נכסיו על אחרים אינה מובנת לאור ההשקפה הרואה בנדר התחייבות טהורה. ר' שמואל מסביר שאי

נדדי איסר – הקדש או התחייבות

מבואר מדברי הר"ן שהנדר שתאסר עליו הנאת יין שנה אחת לא חייב מצד עצם נדרו לנהוג איסור דווקא בשנה שנדר בה. ברם, אם לא ינהג איסור בהנאת יין בשנה זו יעבור משום בל תאחר.

וצריך עיון באיזו שנה נאסרה הנאת יין מחמת נדרו: ודאי שלא השנה שעומד בה, אחרת לא היה מותר לו מצד נדרו לקיים נדרו בשנה אחרת.

עצם דין בל תאחר בנדדי איסור קשה להבנה. ממה נפשך: כל עוד לא חל הנדר ודאי שלא שייך איסור בל תאחר המתייחס לקיומו. וגם כשחל האיסור, אין שייכות לבל תאחר וכדברי הגמרא (ג ע"א) לגבי נזירות "אכל קם ליה בבל יאכל...". יוצא שעצם שייכות איסור בל תאחר לנדדי איסור אינה מובנת לאור המבט הפשוט עליהם כהחלת איסור.

ועל כרחנו צריך לומר בהבנת דברי הר"ן כמחנה אפרים: נדדי איסור מהווים קבלה והתחייבות לנהוג איסור. בדרך כלל חייב האדם לנהוג איסור מייד, הואיל וקיבל על עצמו איסור מייד. אמנם, אם התחייב לנהוג איסור ללא זמן מבורר, אינו נאסר מייד, ואף על-פי כן עובר משום בל תאחר אם מאחר לקיים התחייבותו.

ודומה הדבר לדין האומר "לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר" שעובר בבל תאחר דנזירות (נדדים ג ע"ב). ולמדו שם ראשי הישיבות³⁴ שהכוונה היא שהאדם מתחייב להיות נזיר ועדיין לא בירר את הזמן בו יתחיל לנהוג נזירותו בפועל. ולכן עובר על בל תאחר דנזירות. שמהות הנזירות היא התחייבות להיות נזיר, והוא כבר התחייב, ומבחינה מסוימת קיבל על עצמו נזירות.

מהלך דומה נאמר אנו גם בנדרים: אדם שהתחייב שלא לשתות יין שנה אחת ועוד לא בירר איזו שנה, עובר בבל תאחר מפני שעליו להקדים ולקיים את התחייבותו.

חכם מתיר או מברר

חז"ל דורשים: "לא יחל דברו" – "הוא אינו מיחל אבל אחרים מחלים לו" (חגיגה י ע"א)

היכולת לחזור קודם חלות הנדר נובעת מכך שמקור החלות הוא התורה ולא האדם, ויכולת החזרה קיימת רק כאשר האדם יוצר את החלות ויכול לעצבה כרצונו.

³⁴ למשל, חידושי ר' שמעון שקאפ, סימן ד

צריך עיון ביסוד תפקיד החכם בהתרת הנדר: האם החכם מברר שהורתו של הנדר בטעות ומעולם לא היה בו ממש, או שתפקידו של החכם משמעותי יותר – החכם מתיר את הנדר, והפתח או החרטה הם רק תנאים הנדרשים על מנת שיוכל החכם להתיר את הנדר.

שאלה נוספת בה יש לדון היא שאלת היחס בין פתח לחרטה: האם מדובר על מסלולים שונים או שיסודם אחד. אם יסודם אחד, צריך ביאור מהו היסוד הדומיננטי – האם חרטה מהווה סוג של פתח, או שפתח בנוי על מושג החרטה.

ייתכן כי קיים מתאם (מהופך) בין מעמד החכם ובין מעמד הפתח: ככל שהפתח ייתפס כדין העיקרי והיסודי, אזי הדומיננטיות של החכם תרד ותפקידו בהתרת הנדר יתמצה בגילוי הטעות ואישורה. לעומת זאת, תפיסה שתעמיד את החרטה במוקד, תראה בחכם סמכות מתירה, שכן החרטה לכאורה אינה מגלה שהנדר מלכתחילה היה חסר ובעייתי.

דומה כי שאלה זו קשורה לציר היסודי סביבו אני סובב, חלות בחפץ או התחייבות: נראה שמנקודת מבטה של אסכולת 'נודר כמקדיש', היתר הנדר יצטייר כמנגנון שתפקידו הוצאת הקודש לחולין. הדרך לחלל את הקודש עוברת דרך ה'פתח'. כלומר, הצבעה על כשל מובנה בתהליך החלת הקדושה וטענה שהחפץ מעולם לא היה קדוש. תפקיד החכם לגישה זו מצומצם לאישרור הכשל.

אסכולת 'נדר כתביעת התורה לנאמנות להתחייבות' תוכל לראות בהליכה אל החכם המלווה בחרטה אירוע שבעקבותיו התורה כבר אינה מצפה לאותה נאמנות לקבלה הקדומה.

נפתח במקורות המצביעים על היות החרטה מעין פתח³⁵:

קיימא לך³⁶ שאין פותחין בנולד. טעם הדין בפשטות הוא שפתח אמור להגדיר את הנדר כטעות, ואילו אי ידיעת העתיד אינה נחשבת לטעות. בדברים עתידיים מצויים אפשר לפתוח, שכן אי ידיעתם מהווה טעות.

³⁵ המקורות לקוחים מסימן טו במילואי הרב יפה' לחידושי הריטב"א מוסד הרב קוק. עיין שם עוד ותשבע עונג.

³⁶ עיין למשל שו"ע יו"ד רכח, יב.

נדרים איסור – הקדש או התחייבות

הראשונים (רמב"ן רא"ש ועוד, בריש פרק תשיעי) הביאו את שאלת הירושלמי³⁷ "למה... ותהות (=חרטה) לא נולד הוא?" ותשובתו: "אמר רבי אילא התהות מצויה". כלומר, אפשר לפתוח בחרטה בשל היותה נולד מצוי. משתמע מדברי הירושלמי שחרטה מועילה מדין פתח, שאם היה יודע שיתחרט לא היה נודר. וכן כתב הריטב"א בהדיא (כא ע"ב, ד"ה קסבר):

חרטה נמי מדין פתח הוא אלא דהוא פתח קל. ויסודו נמי מדין טעות, ומשום דאדעתא דהכי לא נדר, דלא אסיק אדעתיה מחמת כעסיה דמטי ליה כולי האי צערא דמטי ליה השתא.

מאידך, מדברי הר"ן (כא ע"ב, ד"ה אין חכם) עולה בבירור תפיסת נדר וחרטה כשני דינים שונים:

והיינו טעמא דעדיף פתח מחרטה: לפי שכל נדר שהוא נותר בפתח הרי הנודר אומר שאפילו בתחלה כשנדר אילו היה נותן אל לבו אותו פתח לא היה נודר ונמצא **נדרו בטעות**. אבל נדר שהוא נותר בחרטה אינו מוצא עם עצמו שום ענין שאילו היה נותנו אל לבו מתחלה שלא היה נודר, אלא שהוא אומר עכשיו: מתוך הכעס או מפני מהירות נדרתי, ועכשיו אני מתחרט על שנדרתי מעולם.

גם מדברי הרשב"א (בתשובות המיוחסות לרמב"ן, סימן רנה) עולה כיוון דומה. הרשב"א מחדש שבמציאות בה אסר אדם על עצמו הנאה אם יעשה דבר מסוים, די בחרטה דהשתא, כלומר חרטה מכאן ולהבא, ואין צורך בחרטה דמעיקרא, כלומר חרטה על עצם הנדר משעה ראשונה. סברת החילוק היא שאפשר להקל יותר במציאות בה הנודר אינו חפץ באיסור מצד עצמו. לא ייתכן שהרשב"א הבין את מושג החרטה כסוג של פתח משום שחרטה דהשתא ודאי אינה יכולה להיות פתח.

ברמב"ם עולה תפיסה מחודשת, על-פיה פתח מועיל מדין חרטה (שבועות ו, ה):

³⁷ לא נמצא בספרים שלנו.

כיצד מתירין? יבוא הנשבע לחכם המובהק או לשלשה הדיוטות אם אין שם מומחה, ואומר אני נשבעתי על כך וכך **ונחמתי**, ואילו הייתי יודע שאני מצטער בדבר זה עד כה או שאירע לי כך וכך לא הייתי נשבע ואילו היתה דעתי בעת השבועה כמו עתה לא הייתי נשבע, והחכם או גדול השלשה אומר לו וכבר נחמת, והוא אומר לו הן.

ובהמשך (הלכה יב):

אין פותחין בנולד, כיצד? נשבע שלא יהנה בפלוני ונעשה סופר העיר, הואיל ולא ניחם על שבועתו אין פותחין לו בדבר זה, ואפילו אמר הוא מעצמו אילו הייתי יודע לא הייתי נשבע אין מתירין לו הואיל **ועדיין לא ניחם** אלא רצונו שלא יהנה לו ושלא יעשה זה סופר, אבל אם ניחם הוא מעצמו מפני הנולד **ונהפכה דעתו** מתירין לו, וכן כל כיוצא בזה.

על שאלת הרמב"ם "מדוע אין פותחין בנולד?" היינו מצפים שיענה את תשובת הראשונים: אי ידיעת העתיד אינה נחשבת טעות. אולם, הרמב"ם עונה: "הואיל ועדיין לא ניחם" כלומר, הנודר לא התחרט על עצם הנדר.

משתמע מדבריו כי הבעייתיות שבנולד היא היותו פתח ללא חרטה, ולדעתו פתח ללא חרטה אינו מועיל. דבר המצביע על מעמדה המרכזי של החרטה.

הרמב"ם אינו מחלק בין נולד מצוי לנולד שאינו מצוי. לכאורה קשה על שיטתו מסוגיות מפורשות בגמרא המחלקות בין נולד מצוי לנולד שאינו מצוי.

כך, לדוגמה, הגמרא (כג ע"א) דנה באפשרות להתיר נדר מתוך הפתח 'אילו הייתי יודע שיבזו אותי בעקבות נדרי לא הייתי נודר'. הגמרא מקשה על פתח זה "והא נולד הוא" ועונה: "א"ל: האי לאו נולד הוא, **דשכיחי** אפיקורי דמצערי רבנן".

בברכת אברהם מיישב את הקושיה באמצעות תליית שאלת האפשרות לפתוח בנולד מצוי במחלוקת האם פותחין בחרטה.

למאן דאמר אין פותחין בחרטה (עיין כא ע"ב), יסוד הפתח בהחשבת הנדר כטעות ולא בחרטה. לשיטה זו, הבעייתיות בראיית הנולד כפתח היא האנושיות שבאי ידיעת העתיד. גישה זו תאפשר לפתוח בנולד מצוי משום שאי-ידיעתו של הנודר יכולה להחשב כטעות.

מסתבר כי למאן דאמר פותחין בחרטה, החרטה עומדת בבסיסו של הפתח, משום שלא סביר שהנדר יותר מכוח ב' דינים שונים. לגישה זו מעמדו של ה'נולד' תלוי

נדדי איסר – הקדש או התחייבות

בשאלה האם הנודר מתחרט בעקבותיו בכנות על הנדר. היות שכך, שאלת שכיחות הנולד אינה משמעותית.

הגמרא המחלקת בין נולד מצוי ובין נולד שאינו מצוי סבורה כמאן דאמר שאין פותחין בחרטה. ולפי שיטה זו, הפתח, הטעות, במוקד. הרמב"ם פסק כמאן דאמר פותחין בחרטה, והשאלה המשמעותית היא האם בעקבות ההתרחשות החדשה הנודר מתחרט על עצם נדרו.

טענו לעיל שתפיסה השמה במוקד את החרטה לא תוכל לראות בהיתר החכם אישורו לבעייתיות הטמונה בעצם הנדר, שכן חרטה אינה פוגמת באיכותו הראשונית של הנדר.

ואכן, נראה לומר שלדעת הרמב"ם היתר החכם אינו בנוי על ראיית הנדר כטעות. כותב הרמב"ם (שבועות ו, ב):

ודבר זה אין לו עיקר כלל בתורה שבכתב, אלא כך למדו ממש רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל דברו **שלא יחלל הוא בעצמו דרך קלות ראש בשאט נפש** כענין שנאמר וחללת את שם אלהיך, אבל אם ניחם וחזר בו חכם מתיר לו.

התורה מצווה על יחס של כבוד לנדר: **"שלא יחלל הוא בעצמו דרך קלות ראש בשאט נפש"**. השתחררות מהמחויבות לנדר באמצעות הליכה אל החכם המלווה בחרטה משקפת יחס מכובד ורציני לנדר, כובד ראש ולא קלות ראש ושאט נפש. ייתכן להבהיר את החידוש בדבריו דרך המשפט הבא: ההליכה אל החכם גדולה מן החכם בעצמו.

הבנה זו של משמעות התרת חכם את הנדר משתלבת יפה עם יסוד אחר בדברי הרמב"ם.

קיימא לן (כתובות עד ע"א) שחכם אינו דומה לרופא: רופא מרפא מכאן ולהבא, ואילו חכם מתיר את הנדר מעיקרו. לכן, אם קידש אדם אישה על מנת שאין עליה נדרים, והלכה אצל חכם והתיר נדריה, מקודשת.

וצריך ביאור: בשלמא לתפיסות הרואות בהתרת החכם בירור שהורתנו של הנדר בטעות, מובנת היכולת לעקור את הנדר למפרע. ברם, לתפיסת הרמב"ם, שההליכה

אל החכם מהווה יחס מכובד לנדר, לא מובן כיצד הנדר בטל למפרע. החכם הרי אינו מברר שהיה משהו פגום בעצם הנדר?
 כתב הרמב"ם (יב, ב) בנוגע להפרת נדר אישה על-ידי בעלה:

וכיצד מפר אומר מופר או בטל או אין נדר זה כלום וכיוצא בדברים שענינם עקירת הנדר מעיקרו, בין בפניה בין לאחריה... האומר לאשתו או לבתו מחול לידך או מותר לידך או שרוי לידך וכל כיוצא בענין זה לא אמר כלום, שאין האב והבעל מתיר כמו החכם אלא עוקר הנדר מתחלתו ומפירו.

כלומר, לשון מותר לך אינה מועילה בהפרת הבעל, משום שהבעל עוקר את הנדר למפרע, ומשמעותה היא היתר מכאן ולהבא. רק חכם המתיר מכאן ולהבא יכול להשתמש בלשון מותר.

וקשה שגמרא מפורשת סותרת את דברי הרמב"ם. הגמרא (נזיר כא ע"ב) מסתפקת האם בעל עוקר הנדר מעיקרו או משעת ההיתר ולהבא. ולהלכה קיימא לן, וכך פוסק הרמב"ם עצמו (נדרים יג, טו) שבעל מיגז גיז, כלומר מתיר את הנדר מכאן ולהבא. ביחס לחכם קיימא לן שהתרת הנדר על ידי חכם היא התרה למפרע, כאילו מעיקרא לא היו נדרים על הנודר, וכפי שהתבאר לעיל מן הגמרא.

ייתכן³⁸, וכך מנהג הישיבות, ליישב את הקושי ביחס לחכם על פי היסוד הידוע³⁹, שהחכם מתיר מכאן ולהבא למפרע⁴⁰. כלומר, ההיתר למפרע הוא בגדר הנהגה עבורנו ולא אמירה שהנדר באמת בטל וילא היה ולא נברא אלא משל היה. בנוגע להשלכות הנדר על הזמן שמשעת ההתרה ואילך אנו מתייחסים אל הנדר כאילו לא היה מעולם ולכן אמרה הגמרא שהאישה מקודשת כאילו לא היו עליה נדרים מעולם. אך במהותו ההיתר הוא היתר מכאן ולהבא, מהות המעצבת את לשון ההתרה, ועל כן פסק הרמב"ם שלשון מותר מועילה דווקא בחכם.

³⁸ את הקושי על הפרת הבעל לא ניישב כאן שאין כאן מקומו, ועיין בספר המפתח על ההלכה הנזכרת.

³⁹ עיין לדוגמה בקונטרסי שיעורים להרב גוסטמאן, בשיעורו בעניין התרת נדרים, עמ' 276 והלאה.

⁴⁰ ומעין ביאורו הידוע של ר' חיים על דין מיאון קטנה.

נדדי איסר – הקדש או התחייבות

משמעות דומה עולה מהמחשתו של הרמב"ם בפירוש המשניות את המילה 'התרה'⁴¹:

וענין שאלה לחכם שאנו קורים אותה התר נדרים - **שיתיר השבועה הנקשרת ומחייבת ויסתלק דינם להבא.**

להתיר כפשוטו – השבועה קשרה את האדם ובא החכם ומתירו. אין החכם מברר שמעולם לא היה הנודר קשור, אלא מתיר אותו מכאן ולהבא. לפי הגדרה זו בשיטת הרמב"ם – היתר נדרים כמכאן ולהבא למפרע – שאלתנו הראשונה מיושבת היטב. באמת הנדר אינו ממש בטל למפרע כאילו לא היה, אלא הוראת התורה היא, שלאחר ההליכה לחכם אפשר להתייחס אליו כאילו לא היה.

ניתן להבין כיצד ראיית הרמב"ם מסבירה את היתר איסור בל יחל, אך כיצד היא תסביר את הסתלקות האיסור מהחפץ: "וכי קדושה שבהן להיכן הלכה"? מפתה לומר שמכאן ראייה נוספת לטענתנו הכללית בדבר שוליותה עד חוסר קיומה של חלות האיסור בחפץ במשנת הרמב"ם. הנדר מתמצה במחויבות לעמוד בהתחייבות, מחויבות שאינה קיימת לאחר ההליכה לחכם. אין חלות איסור בחפץ ועל כן אין צורך במנגנון שיפקיע אותו⁴².

אולם, דומה שהדברים בצורתם הקיצונית אינם כנים. ראינו לעיל באריכות שקיימת קדושה בגוף החפץ בנדר שעל ידי התפסה, ופשוט שאופן היתרם של ב' סוגי הנדרים זהה.

יותר נראה ליישב שהכלל שקדושה אינה פוקעת בכדי לא נאמר במקום בו התורה עצמה קבעה דרך להיתר הנדר.

⁴¹ בחלק מהגירסאות.

⁴² המאירי מחדש שבהקדש חרטה אינה מועילה. ולדברינו הדברים מאירים: מוכרחים לומר שבהקדש חרטה לא תועיל, כי אין בכוח היתר חכם מכוח חרטה להפקיע את הקדושה. נעיר שמפשטות דברי הרמב"ם (תרומות ד, יז) עולה, שהוא חולק על המאירי: "המפריש תרומה על תנאי אם נתקיים התנאי הרי היא תרומה, ואם לאו אינה תרומה, וכן המפריש תרומה ומעשרות וניחם עליהן ה"ז נשאל לחכם ומתיר לו, כדרך שמתירין לו שאר נדרים..."

תורף טיעוננו הוא השוליות של מימד הקודש בנדרי איסר, והמרכזיות של מימד המחויבות, הרצינות והכבוד. ראיית הרמב"ם את היתר הנדר על ידי החכם כנובע מהפקעת המחויבות הזו לעמוד בדיבור מהווה חוט נוסף ומכובד במארג הכללי.

סיכום

השאלה בה ביקשתי לעסוק היא שאלת היחס בין נדרי איסר לנדרי הקדש. ביתר מיקוד, ניסיתי להצביע על קיומן של ב' אסכולות בראשוני: אסכולת הכבוד והמחויבות מול אסכולת ההקדש והחלות בגוף החפץ. מקובל כיום לראות ברמב"ם נציג נאמן ומכובד של תזת הפיצול. לפי תפיסה זו, קיים פיצול בין אמירת 'אסור עלי', השייכת לעולם המחויבות בלבד, לבין נדר שעל ידי התפסה, השייך לעולם ההקדש. הראיות לכך היו:

- א. קיומו של דין מעילה בקונמות רק בנדר שעל ידי התפסה.
- ב. צמצום היכולת לאסור דבר שלא בא לעולם על חברו לנדר ללא התפסה. הצעתי כי תשתית הפיצול במקראות: מקורם של נדרי איסר שלא על ידי התפסה במילים "לאסור איסר על נפשו", ואילו מקור נדר על ידי התפסה במילים "לנדור נדר לה", מילים המתייחסות בעיקר לקורבן.
- דנתי מעט בדבר היחס בין אופי פעולת הנדר לשאלת יסוד דין תנאי בנדריים. נקודת המוצא היתה ההנחה, כי תפיסת הנדר כהחלת קודש בגוף החפץ תראה בנדר חלות אותה מחיל האדם כקידושין ומקח, חלויות בהן שייכים תנאי ושליחות. לעומתה, ייתכן כי תפיסת נדר כהתחייבות תסרב להכיר בנדר כחלות, ולכל היותר תראה בו חלות שמקורה בתורה ולא באדם; חלות בה לא שייכים מושגי התנאי והשליחות הרגילים.
- שלב נוסף בטיעון היה הצבעה על מעמדו השולי יחסית של הקודש גם בנדר על ידי התפסה, בייחוד בתפיסת הרמב"ם. שוליות זו באה לידי ביטוי במספר היבטים:
 - א. הלאו מתייחס לדיבור – המדיר לוקה ולא המודר.
 - ב. עיקר הנדר הוא אמירת 'אסור עלי' ולא התפסה.
 - ג. נדר חל על נדר, ויתחייב פעמיים על אותו נדר עצמו. החינוך תלה זאת בכך שהנדר אינו מבקש להאחז בגוף החפץ, אלא עיקרו הנאמנות לדיבור.

ד. חוסר היכולת לחזור מנדר קודם חלותו, וקיומו של איסור בל תאחר, המצביעים על קיומו של יסוד התחייבות בכל סוגי הנדרים.

ה. היתר הנדר על ידי חכם מתבאר בתוך ההקשר של שיח הזלזול והמחויבות ולא בהקשר הקדושה והפקעתה.

ייתכן כי בשורש הפיצול וההבנה שנדר איסר ללא התפסה אינו אקט של החלת חלות איסור בגוף החפץ, עומדת התובנה הבאה: נדרי איסר כשם כן הם – איסורים. איסור הוא נורמה, חוק ולא יישות מובחנת, אין בו ממשות ומובן שאין הוא חל על חפצים. הקודש לעומת זאת הוא יישות רוחנית ולא חוק או נורמה, בשל כך הוא יכול לחול על חפצים. התפסה שייכת כאמור לעולם הקודש, ועל כן היא חלה בגוף החפץ.

הראשונים החולקים על הרמב"ם ורואים בעולם נדרי האיסר מקשה אחידה סוברים כי הנדר חל בגופו של החפץ. הם יכולים אפרוירית לחלוק על הרמב"ם בבי אופנים שונים:

א. לראות באיסור יישות קיימת ומובחנת היכולה לחול על מקום מסוים.

ב. לראות בעולם הנדר התפשטות של הקודש, ללא הסיוג שהקודש קשור רק לתחום הנדר שעל ידי התפסה.

כמובן שהשאלה האם האיסור הוא ישות או נורמה דורשת עיון רחב ומעמיק יותר ויש לה השלכות על שאלות רבות, הן הגותיות והן הלכתיות⁴³. ודבריי לא חיסרו בה אפילו ככלב המלקק מן הים.

⁴³ יוחנן סילמן עוסק בה רבות במאמרו. ראה למשל: דיני ישראל יב, היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם – עיונים בפילוסופיה של ההלכה, יוחנן סילמן, תל אביב, תשד"מ-תשמ"ה, עמ' רמט, ועוד.